



As paixões em *A República* e *Íon* de Platão: possibilidades do pensar filosófico

The passions in Plato's *The Republic* and *Ion*: possibilities of philosophical inquiry

Jan G. J. TER REEGEN¹
Ana Alice MENESCAL²

Resumo: O presente artigo analisa a argumentação de Platão sobre as *paixões*. Em *Íon*, Platão propõe as *paixões* como algo poético, belo e necessário ao homem, na *República* como aquilo que tira o homem do caminho da razão, fazendo-o perder a fortaleza; por isso o filósofo defende o banimento dos poetas de sua república. É válido ressaltar que *A República* é um dos textos que mais reflete a origem aristocrática de Platão. O objeto de análise aqui são as *paixões* em dois diálogos, um socrático (*Íon*) e um da maturidade do filósofo (*A República*) que apresentam abordagens diferentes.

Abstract: This article analyzes Plato's arguments regarding *passions*. In *Ion*, Plato proposes that passions are something poetic, beautiful and necessary to man, in *The Republic* something that takes man away from the path of reason, making him lose his strength. That is why the philosopher defends the banishment of poets from his republic. It is worth noting that *The Republic* is one of the texts that best reflects the aristocratic origin of Plato. The object of analysis proposed here are the *passions* in two dialogues: a Socratic (*Ion*) one and another of the philosopher's maturity (*The Republic*).

Palavras-chave: Platão – República – Íon – Paixões – Aristocracia.

Keywords: Plato – Republic – Ion – Passions – Aristocracy.

I. O filósofo

Não seria possível discutir as *paixões* em Platão sem, antes, falar no próprio filósofo e assim ter a possibilidade de compreender as abordagens dadas por ele a respeito do tema proposto.

¹ Doutor em Filosofia (PUCRS), Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UECE), Professor Titular da Faculdade Católica de Fortaleza.

² Mestre em Filosofia (CMAF - UECE). Coordenadora do Curso de Licenciatura em História IDECC – UVA. *E-mail:* ana.alice.menescal@globo.com

Platão nasceu em Atenas em 427 a.C., período em que a hegemonia ateniense já apresentava sinais de declínio. O filósofo era de origem aristocrática, o que possivelmente explica suas teorias sobre o estabelecimento da *república ideal* através de uma condição humana vinculada ao nascimento, à origem do homem – tema da obra intitulada *A República*. Teve educação voltada para as artes, o que era comum aos filhos dos bem-nascidos e, somente depois, ao conhecer Sócrates, de quem foi discípulo, voltou-se para a filosofia. Os conhecimentos das artes podem explicar tanto as análises propostas sobre as mesmas em *Íon*, quanto o estilo poético encontrado em diversos diálogos, onde o filósofo recorre a mitos para realizar acurada análise da vivência humana³.

O filósofo grego busca em seus escritos a concepção de ética, mas por não tratar de definições em seus escritos e, sim, de fazer uso de diálogos, ele discute a vivência ética do homem através de uma espécie de jogo de perguntas e respostas que levam seus interlocutores, em geral, personagens bastante conhecidos de sua época, a estabelecerem análises do que seria plenitude, ou seja, a *eudaimonia*. A razão desta busca incessante é o fato desta ser o fim último do homem. Sendo assim, apesar de não estabelecer concretamente tratados filosóficos de ética para a humanidade, Platão propõe em seus diálogos um pensamento voltado para a *eudaimonia*.

O que difere o filósofo ateniense de outros é sua busca primeira: trazer para seus leitores, ou seguidores, o raciocínio em cima de temas propostos, sem definir anteriormente os rumos dados à discussão ou mesmo o que seria uma receita para a *eudaimonia* e, principalmente, a discussão em cima de temas propostos, sem finalizar com posicionamentos apresentados de antemão. Aparentemente, Platão propõe discussões, mesmo que se conheça a infinita superioridade de sua sabedoria e ele mesmo, através dos personagens dos diálogos, conduza o diálogo pelos caminhos desejados, levando seus interlocutores aos pontos que deseja discutir, aos raciocínios que deseja seguir. Com certeza assim observa-se o método do pensador: buscar em seus interlocutores a constatação e a compreensão da fragilidade do pensamento, da sabedoria, entendendo que quando se conhece o saber, ele se esvai, fazendo o sábio permanecer numa incessante busca pelo conhecimento, pois quanto mais se sabe, menos se sabe⁴. Afinal, ao conhecimento em si, à

³ Cf. HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. Tradução de Cláudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁴ Cf. PLATÃO. *Crátilo*. Tradução e Notas de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

sabedoria em si, só se chega ao atingir de fato a condição de filósofo⁵, ao separar total e completamente alma e corpo⁶, pois a sabedoria é da alma e não da fragilidade do corpo, uma vez que o corpo é dado às intempéries geradas pelos sentimentos exacerbados, enquanto a alma, se dedicada à filosofia, se mantém sóbria, sem se deixar envolver pela inconstância do corpo.

II. As paixões

Para começar, faz-se necessário compreender as *paixões* em meio às virtudes humanas, pois estas podem ser as principais afetadas por aquelas. Mas o que se entende por virtude?⁷ Virtudes são as características formadoras da moralidade humana, são as virtudes dos homens que determinam seu comportamento social, sua conduta como homens. Justamente as virtudes sustentadas por Platão como as de maior importância, ou seja, a justiça associada à moderação, à coragem e à sabedoria, formando o quádruplo das mais importantes, podem ser abaladas pelas *paixões* com as quais qualquer indivíduo pode, em algum tempo, se deixar envolver.

Para as *paixões* existem, entre os antigos, várias definições. Peters, em *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, aponta como definição geral para *páthos*, estado geral de paixão, “acontecimento, experiência, sofrimento, emoção, atributo”⁸, em seguida, afirma a multiplicidade de sentidos e indica o pensamento dos gregos antigos, afirmando

A sua acepção mais geral [de *páthos*] significa ‘algo que acontece’, quer em referência ao próprio evento (assim Heródoto v, 4; Sófocles, O. T., 732) quer a pessoa afectada (assim Platão, *Fédon* 96^a: ‘as minhas experiências’), o último tipo de uso consideravelmente alargado em sentidos éticos, como, por exemplo, no ‘sofrimento instrutivo’ dos trágicos (ver Ésquilo, *Ag.* 177). A especulação filosófica bifurca-se a partir desta altura em dois sentidos diferentes, investigando o *pathos* tanto como ‘o que acontece aos corpos’ como ‘o que acontece às almas’, o primeiro sob a rubrica geral de qualidades, o segundo sob a de emoções. A ponte [que faz a ligação entre o corpo e a alma] é

⁵ Cf. PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Coleção Os Pensadores. V. III.

⁶ Sobre a questão temos, pelas palavras de Sócrates, a seguinte passagem: “se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele [do corpo] e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmo. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria”. (*Fédon*, 66 d-e).

⁷ Cf. *A República*, Livro IV.

⁸ PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução: Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

fornecida pelas teorias materialistas da sensação que reduzem o conhecimento sensorial a um *pathos* dos sentidos que, por sua vez, é capaz de disparar os *pathe* da alma.

A explanação de Peters se prolonga analisando a definição de *paixões* para vários pensadores da Grécia Antiga, além de Platão, Heródoto, Sófocles e Ésquilo, encontrados na passagem supracitada, apresenta também Aristóteles, Anaxágoras, Zenão. Mas se destacam os elementos que distinguem a conceituação de *paixão* nos diversos escritos de Platão, questão aqui discutida, a partir de análise de duas obras.

Platão, ao apresentar as *paixões*, aparenta certa ambigüidade, por descrever opiniões divergentes sobre o tema em diferentes momentos – na *República* e em *Íon*⁹. No entanto, esta apreciação pode ser um tanto precipitada, pois o pensamento em questão não é de um filósofo que estabeleceu uma teoria dada e acabada, criador de uma doutrina filosófica, é sim o diálogo estabelecido entre um pensador e seus prováveis interlocutores, sendo estes algumas vezes homens de seu tempo, outras vezes seus discípulos ou, ainda, seus comentadores; estes últimos, indivíduos tão distantes da fonte do diálogo, ou seja, do próprio Platão, mas buscando ainda satisfazer a sede de compreender ou, pelo menos, aproximar-se do pensamento do filósofo ateniense.

II.1. As formas de pensar de Platão

A forma dialógica de conduzir o raciocínio filosófico apresentada por Platão abre o espaço necessário para as diferentes formas de pensar propostas por ele. O filósofo da Academia realiza diálogos entre vários personagens, sendo Sócrates o mais importante, pois a grande maioria acontece sob sua condução. O personagem Sócrates elabora as questões a serem discutidas com os demais personagens. É importante ressaltar que o diálogo não se apresenta como um manual de filosofia, em especial o diálogo platônico, devido à sua forma, pois esta se apresenta de certo modo desordenada, num vai-e-vem de idéias e de discursos com rupturas e repetições. A intencionalidade do diálogo difere completamente da intencionalidade de um manual, como, sobre a questão afirma, entre outros, Goldschmidt:

⁹ As edições ora utilizadas são:

PLATÃO. *A República: [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Íon*. Lisboa: Inquérito, 1988.

Se o diálogo, por sua composição, se distingue do manual, difere dele antes de tudo por seu objetivo. O manual do tipo corrente propõe-se a transmitir uma soma de conhecimentos, a instruir o leitor; o diálogo se fixa em um tema de estudo [...] *O diálogo quer formar de preferência a informar.*¹⁰

Ainda que se tenha as análises de Goldschmidt, poder-se-ia perguntar: por que a escolha do diálogo? Como resposta talvez um rápido aprofundamento em algumas questões caras a Platão.

A primeira seria a idéia de que o conhecimento não é algo apenas da vivência atual do indivíduo, mas é algo que vem do que seria o chamado mundo supraceleste, morada anterior da alma que, ao vir para este mundo, esquece a maior parte de seu saber e somente através de reminiscências poderá chegar ao conhecimento anterior. Denis Huisman lembra essa relação com outro mundo ao se referir à alma humana como “originária do mundo supraceleste, onde ela pode contemplar assim as realidades transcendentais que são as Idéias. Destituída de seus direitos com a encarnação, a alma conserva uma vaga lembrança de sua existência anterior”¹¹. O método utilizado é da *maiêutica*, onde Sócrates faz uma sucessão de perguntas estimulando a alma de seus interlocutores, através da reminiscência, a buscar e recordar o saber prévio, o conhecimento preexistente, próprio do mundo supraceleste.

Outro ponto não pode ser deixado de lado: a potencialidade da alma. O homem teria um potencial preexistente e somente com o estímulo adequado se poderia desenvolver toda a potencialidade de sua alma e através do resgate das lembranças da outra existência se revelaria sua posição como cidadão e seu lugar na cidade ideal, tornando-se um homem justo por aceitar o lugar que lhe cabe na sociedade. Agora entramos na questão da justiça que vista desta forma remete à visão aristocrática da sociedade apresentada por Platão, onde cabia a cada indivíduo uma função na cidade¹² e a aceitação desta função seria pré-requisito para a conduta ética e, assim, para a *eudaimonia*, pois esta é o fim desejado pelo homem.

¹⁰ GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 2 et seq.

¹¹ HUISMAN, 2001, p. 777

¹² Sobre esta questão, o personagem Sócrates, em diálogo com Glauco diz: “[...] desde o início, quando fundávamos a cidade, estabelecemos que devíamos fazer o tempo todo é, parece-me, a justiça ou uma forma da justiça. Se estás lembrado, estabelecemos e muitas vezes dissemos que cada um devia ocupar-se com uma das tarefas relativas à cidade, aquela para a qual sua natureza é mais bem dotada.” (*A República* IV, 433 a).

II.2. *Paixões* como oponentes da razão: *A República*

NA *República*¹³, obra política que aborda a questão da conduta humana para a formação de uma sociedade justa e ética e, portanto, plena de felicidade, *eudaimonia*, Platão analisa as *paixões* como oponentes da razão. Partindo desta avaliação, tem-se a compreensão de que o homem, o cidadão, entregue às *paixões* possivelmente sofrerá a interferência da força de seus sentimentos quando lhe for requisitada uma conduta racional e ética junto à cidade. Para o filósofo, o homem não deve ser dado às lamentações ou sentimentos extremos, pois um e outro o enfraquecem perante os seus concidadãos¹⁴. O filósofo ateniense, pela argumentação exposta a partir de discussão entre os interlocutores de Sócrates, teme as possíveis consequências da influência da poesia trágica sobre a formação dos cidadãos, pois vê nestas, como bem cabe aos homens de seu tempo¹⁵, um dos modos de formar os cidadãos. Sobre a poesia trágica, Platão diz através do diálogo entre seus personagens pensando a educação das crianças¹⁶ para se formarem homens corajosos e não temerosos:

- [...] Se eles devem ser corajosos, não devemos dizer-lhes isso e também o que possa fazê-los temer a morte o mínimo possível? Ou pensas que, tendo dentro de si esse medo, alguém será corajoso?
- Por Zeus! Disse. Penso que não...
- E então? Se alguém pensar que o Hades existe e é terrível, crês que ele será destemido em relação à morte e, nos combates, preferirá a morte à derrota e à escravidão?
- De forma alguma.
- É preciso, ao que parece, que mantenhamos vigilância também sobre os que tentam falar sobre esses mitos e lhes peçamos que simplesmente não falem mal do Hades o que se tem para o período é o uso dos assim, mas antes falem bem, porque o que dizem nem é verdade nem traz proveito aos que vão ser combatentes.¹⁷

¹³ *A República* é um texto cronologicamente posterior à *Ion*, mas neste estudo se optou por discuti-la primeiro devido à importância dada a ela dentre todos os escritos de Platão.

¹⁴ Cf. *A República*, Livro III.

¹⁵ Os poetas trágicos foram por muito tempo os principais formadores da moralidade da sociedade grega e é justamente esta a questão colocada por Platão, os poemas trágicos ainda são fundamentais para a educação dos jovens atenienses, no entanto, tratam de fraquezas humanas que, segundo o filósofo, não são condizentes com a orientação para se chegar à condição de bom cidadão. Para saber mais sobre a questão, conferir VERNANT e HAUSER.

¹⁶ Para maiores conhecimentos sobre a educação de crianças e jovens na Grécia, cf. JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Herder, s/d.

¹⁷ *A República* III, 386 a-c.

Pensando ainda sobre o tema e justificando o raciocínio, Sócrates prossegue o diálogo com Adimanto:

- [...] eliminaremos todos os versos semelhantes a esses.

*Preferiria, no trabalho da terra, ser servo de um outro,
homem sem posses, sem grandes meios de vida,
a ser senhor de cadáveres, todos eles já consumidos*¹⁸

e:

(Hades temia que)
*sua casa surgisse diante dos olhos de mortais e imortais,
medonha, úmida, odiosa até aos deuses,*¹⁹

e:

*Ai! Ai! Há, por certo, até nas moradas de Hades,
Uma alma e uma sombra, mas sentimentos aí não há,*²⁰
[...]

Quanto a esses versos e todos os semelhantes, pediremos que Homero e os outros poetas não nos queiram mal por eliminá-los, não porque não sejam poéticos e o povo goste de ouvi-los, mas porque, quanto mais poéticos forem, menos deverão ouvi-los crianças e homens que devem ser livres e temer mais a escravidão que a morte.

– Sem dúvida.

– Então, também devem ser excluídos todos os nomes relativos a esse mundo, nomes terríveis e medonhos, Cocito e Estige²¹, inferos e espectros, e todos os outros que pronunciados, assustam a quem os ouve... Talvez sejam bons para outros fins, mas, quanto aos nossos guardiões, nosso temor é que, sob o efeito desse susto, eles fiquem mais ansiosos e mais frouxos do que é necessário.²²

Platão critica ainda as lamentações expressas na poesia de Homero, em especial as referentes aos deuses, queixando-se de algo ou demonstrando fraquezas, pois estas não deveriam ser associadas aos deuses, à condição divina. Temos assim, na fala de Sócrates:

– Ah! Com razão eliminaremos os trenós de homens célebres e os deixaremos às mulheres, não, porém, às mulheres sérias, e aos covardes... Assim, aqueles que educamos para serem a guarda da cidade não se sentirão bem fazendo semelhante coisa.

– Tens razão, disse.

¹⁸ *Odisséia* XI, 489-491.

¹⁹ *Ilíada* XX, 64-65.

²⁰ *Ilíada* XX, 64-65.

²¹ Segundo observa Anna Lia Prado em suas notas à República: são rios do mundo subterrâneo e seus nomes causariam medo por evocarem os verbos de que derivam, o primeiro seria *gritar de dor*; o segundo, *sentir horror*.

²² *A República* III, 386 c-d - 387 b-c.

– Ainda pediremos a Homero e aos outros poetas que, em seus poemas, não apresentem Aquiles, filho de uma deusa,

ora deitado sobre o flanco, ora de castas,

ora de bordo,²³

ora pondo-se de pé, fora de si, errando pela margem do mar imenso com as duas mãos, nem pegando a cinza escura e espalhando-a sobre a cabeça, nem chorando e gemendo²⁴ pelos sofrimentos – quantos e quão dolorosos foram! – que Homero põe em seu poema...

Mais do que isso! Nós lhe pediremos que não apresentem deuses a chorar e a dizer:

Ai! Pobre de mim, pobre de mim, infeliz mãe de um herói!²⁵

Advertindo-os que, uma vez que o fazem com deuses, pelo menos ao maior dos deuses não ousem apresentar em seus poemas de forma tão inadequada a ponto de fazer com que ele diga:

Ai! Ai! A alguém que me é caro perseguem em torno da cidade..

Vêjo-o com meus próprios olhos, e dâ-me o coração!²⁶

e:

Ai! Ai de mim! A sina de Sarpédon, o homem que mais amo, é ser subjugado por Pátrodo, filho de Menécio!²⁷

Se lamentos como esses, caro Adimanto, nossos jovens ouvissem com seriedade, e não rissem deles como de palavras ditas de maneira inadequada, dificilmente um deles se julgaria, homem que é, indigno deles e não se censuraria, caso lhe ocorresse dizer ou fazer algo semelhante. Ao contrário, sem sentir pudor e sem procurar conter-se, por pequenos que fossem seus sofrimentos, entoaria muitos trenós e lamentações.²⁸

Segundo o pensamento exposto por Platão nessa obra, os poetas são os mais suscetíveis às *paixões* – precisam delas para exercer sua arte – e é devido a esta condição que o pensador sugere que sejam banidos da república, pois a reação aos sentimentos pode perturbar a conduta, a desenvoltura justa do poeta em sua condição de cidadão, assim como, e principalmente, influenciar a vivência dos jovens cidadãos.

II.3. A imitação das artes trágicas e sua relação com a verdade

Platão reflete sobre a veracidade e justeza dos atos humanos e por essa razão os poetas, especialmente os dados aos relatos de falhas do homem, seriam excluídos do convívio na cidade ideal, tendo em vista que as fraquezas não

²³ *Ilíada* XXIV, 10-12.

²⁴ Segundo Anna Lia Prado, em suas notas, esta passagem é paráfrase de *Ilíada* XXIV, 11-12; XVIII, 23-24.

²⁵ Lamento da mãe de Aquiles, Tétis. *Ilíada* XVIII, 54.

²⁶ *Ilíada* XXII, 414-415.

²⁷ Lamento de Zeus. *Ilíada* XVI, 433-434.

²⁸ *A República* III, 387 e - 388 a-d.

devem ser compreendidas como algo normal, do cotidiano da cidade e do cidadão. Segundo a argumentação exposta na obra em questão, a poesia que exalta bons sentimentos pode ser aceita na república, mas aquela que trata dos erros, dos maus sentimentos, deve ser banida, pois nada de bom tem a oferecer. Sendo assim os poetas trágicos seriam grandes inimigos da cidade ideal, segundo as palavras de Sócrates:

– Dizer-vos (e não me denunciareis aos poetas trágicos e a todos os outros poetas imitadores...) que, ao que se vê, coisas desse tipo são uma violência contra a inteligência de quantos ouvintes não têm, como antidoto, conhecê-las tais quais são.²⁹

A arte dos poetas, principalmente os trágicos, é a da imitação dos conhecimentos e das artes humanas, por seu caráter mimético estariam muito distantes da verdade, sendo assim não seguiriam as leis naturais de que a cada homem cabe uma arte e que apenas desta ele é bom conhecedor. Sendo assim, como os poetas seriam homens versados em todas as artes, na verdade não seriam versados de fato em nenhuma. Segundo Sócrates:

– [...] de certas pessoas ouvimos dizer que os trágicos conhecem todas as artes, todas as coisas humanas relativas à virtude e ao vício e as divinas também. Isso porque, se pretende criar belos poemas com os temas com que trabalha, o bom poeta deve criá-los como um conhecedor do ofício, ou não será capaz de criá-los. Devemos examinar se esses fulanos, tendo topado com esses imitadores, foram enganados e se, ao ver as obras deles, não perceberam que entre elas e o real há uma distância de três graus e que criá-las para quem não conhece a verdade é fácil, porque são fantasmas e não coisas reais aquilo que criam; ou se faz sentido o que dizem e, realmente, se os bons poetas conhecem as coisas sobre as quais a maioria das pessoas julga que eles falam bem.³⁰

Este é o maior prejuízo da imitação, pois o imitador não tem o real conhecimento de nada, a não ser de fazer as suas imitações da realidade. A imitação da realidade nos remete em última instância à outra questão, da verdade e da mentira, Platão, por Sócrates, sugere que a todos cabe o uso obrigatório da verdade, enquanto a mentira seria de uso exclusivo dos líderes da cidade e somente quando fosse realmente necessário utilizá-la. Sobre o uso da mentira, Sócrates diz:

– Aos que governam a cidade, mais que a outros, convém mentir ou para beneficiar a cidade, ou por causa de inimigos ou de cidadãos, mas tal recurso

²⁹ *A República* X, 595 b.

³⁰ *A República* X, 598 d-e - 599 a.

não deve ficar ao alcance dos demais. Ao contrário, afirmamos que, se um indivíduo comum mente para os governantes, comete erro igual ou maior que um doente que não diz ao médico ou um aprendiz que não diz ao mestre de ginástica a verdade sobre o que se passa em seu corpo, ou quem ao piloto não comunica, a respeito do navio e da tripulação, os dados reais sobre a maneira com que ele próprio ou um dos camaradas realiza sua tarefa.³¹

III. As *paixões* em *Íon*

Enquanto n*A República*, o filósofo deixa claro o seu repúdio à influência das *paixões* sobre os homens, começando pelos poetas e terminando no prejuízo da educação dos demais cidadãos, em *Íon* há uma argumentação diferente, outro posicionamento do personagem Sócrates. No diálogo ora analisado, Sócrates diz ao rapsodo Íon o quanto admira a inspiração dos poetas e sua relação com as *paixões*. Para contradizer mais ainda a outra obra, temos elogiada a figura de um rapsodo que nem ao menos é poeta, mas um intérprete das poesias de outros, sendo assim um imitador do imitador que é o poeta de fato ou, pelas palavras de Sócrates “intérprete dos intérpretes”³². Ressalte-se que ao fazer esta referência Sócrates denomina os poetas como intérpretes dos deuses, posto que o mesmo defende que a poesia é coisa divina e não humana.

Em *Íon*, tem-se o enaltecimento de Homero que n*A República* fora acusado de ser o poeta mais prejudicial à educação dos jovens cidadãos. Exemplo disso é a passagem em que Sócrates diz ser “necessário passar o tempo com outros muitos e bons poetas, sobretudo com Homero, o melhor e mais divino dos poetas”³³.

O pensamento de Platão, em *Íon*, traz alguns pontos de semelhança com *A República*, mas também pontos de discordância, o que parece plenamente possível, afinal *A República* trata-se de um livro da maturidade, enquanto *Íon* é anterior, segundo tradicionalmente se supõe, fazendo parte da juventude do filósofo grego³⁴. Dentre as semelhanças é necessário destacar a questão do conhecimento das artes, pois neste diálogo tem-se posicionamento semelhante ao da primeira obra analisada, quando Sócrates fala sobre o domínio das técnicas e das ciências afirmando que a cada homem cabe determinado

³¹ *A República* III, 389 b-c.

³² *Íon*, 535 a.

³³ *Íon*, 530 b.

³⁴ Cf. BRUN, Jean. *Platão*. Tradução: Filipe Jarro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985. Coleção Mestres do Passado, nº 10.

conhecimento, pensamento comum aos aristocratas. As semelhanças são percebidas através das justificativas dadas por Sócrates ao rapsodo para que este não tenha o domínio das técnicas citadas pelo poeta Homero, como, por exemplo, as técnicas da auriga e da medicina. Como na seguinte passagem:

Sócrates — Homero não diz muitas vezes e muito sobre as técnicas? Por exemplo, sobre a técnica do auriga - se me recordares o verso, eu te direi.

Íon — Mas eu recitarei pois eu me recordo.

Sócrates — Dize-me, então, o que diz Nestor ao seu filho Antíloco, quando o aconselha ficar atento a respeito da baliza, na corrida de cavalos em honra a Pátroclo.

Íon — *Indina-te, diz, no carro bem polido
docemente para a esquerda dos dois: o cavalo da direita
estimula com a voz, cede-lhe as rédeas com as mãos.
Na meta, certo, o cavalo da esquerda se lance,
a fim de que o cubo da roda bem feito
pareça tocar a meta: mas evita tocar na pedra.*

Sócrates — Basta! Esses versos épicos, Íon, se Homero diz corretamente ou não, quem conheceria melhor, um médico ou um auriga?

Íon — Um auriga certamente.

Sócrates — E é porque ele possui essa técnica ou por algum outro motivo qualquer?

Íon — Não, mas porque ele possui essa técnica.

Sócrates — Então a cada uma das técnicas foi dada por Deus uma função de ser capaz de conhecer? Pois não conhecemos pela técnica do piloto o que conheceremos pela técnica médica.

Íon — Não, certamente.

Sócrates — E nem conhecemos com a técnica médica essas também que conheceremos na arquitetura.

Íon — Não, certamente.³⁵

O diálogo entre os dois personagens prossegue com Sócrates afirmando a influência dos deuses sobre os poetas e rapsodos, o que não é aceito para o pensamento demonstrado na *República*, pois as tragédias apresentavam uma visão de deuses vulneráveis aos sentimentos extremos, às *paixões*

Acerca das *paixões*, o diálogo apresenta o rapsodo Íon afirmando a influência necessária, sobre ele próprio, dos sentimentos presentes nas poesias de Homero e a necessidade que tem de contagiar seus espectadores com as sensações adequadas aos dizeres poéticos:

Sócrates — Pois bem! Dize-me, Íon, e não ocultes nada do que eu te perguntar: quer quando dizes bem os versos épicos e sobretudo deixas estarrecidos os espectadores, quer quando cantas sobre Odisseu se lançando

³⁵ Íon, 537 a-d.

na soleira e vindo a ser visível aos pretendentes e atirando dardos diante dos pés, quer quando Aquiles se precipita contra Heitor ou alguma das passagens de lamento a respeito de Andrômaca ou de Hécuba ou de Príamo; então, tu mesmo estás lúcido ou fora de si e tua alma acredita estar junta aos acontecimentos que ela recita, estando entusiasmada, quer eles se passem em Ítaca ou em Tróia ou como também tens os versos épicos?

Íon — Como é distinto para mim, Sócrates, este indício que relatas: vou falar sem te ocultar nada. Eu, quando digo algo de lamento, meus olhos se enchem de lágrimas e quando se trata de passagem temerosa ou terrível, meus lisos cabelos se eriçam de medo e o coração dispara.

Sócrates — O quê? Diríamos, Íon, que está lúcido este homem que, enfeitado com vestes coloridas e coroas de ouro chora nos sacrifícios e festas, não tendo perdido nenhum desses enfeites; ou que tema estando na presença de mais de vinte mil homens amigos, não tendo sido nem espoliado nem sido injustiçado?

Íon — Não, por Zeus! Certamente que não, Sócrates, se é para dizer a verdade.

Sócrates — Sabes que vós elaborais esses mesmos efeitos na maioria dos espectadores?

Íon — Sei, e muito bem: vejo-os cada vez, do alto do estrado, chorando e olhando de maneira terrível e ficando assombrados com as coisas ditas. É necessário veementemente voltar a atenção neles: porque se eu os coloco chorando eu próprio rirei recebendo dinheiro; se os coloco rindo, eu que chorarei perdendo dinheiro.³⁶

IV. Conclusão

A variação do raciocínio platônico não é aparente apenas na comparação entre as obras hora analisadas, mas também em outras, mostrando assim as facetas do filósofo, que não se prendendo ao que fora dito em *Íon*³⁷, concedeu ao leitor o estabelecimento de visão própria, mostrando-se, portanto, aberto às digressões, aos devaneios do pensamento, assim como oferecendo a si mesmo, ou seja, ao próprio filósofo, as diversas possibilidades do pensar.

A presença de Sócrates nos diálogos aparentemente termina por permitir que o próprio Platão passeie por suas posições filosóficas sem prejuízo junto aos seus interlocutores, afinal não há a presença de afirmações fechadas em seus diálogos, o que há são possibilidades abertas ao pensar filosófico, permitindo ao seu interlocutor, ou leitor, a escolha dos caminhos a percorrer, do pensamento filosófico a ser seguido.

³⁶ Íon, 535 b-e.

³⁷ Supondo estar correta a cronologia tradicionalmente proposta para os diálogos platônicos.

Fontes

- PLATÃO. *A República: [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Crátilo*. Tradução e Notas de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- _____. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Coleção Os Pensadores. V. III.
- _____. *Íon*. Lisboa: Inquérito, 1988.
- _____. *La Republica*. Traducción, notas y estudio preliminar: José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006. Colección: Clásicos Políticos.
- _____. *Crátilo*. In: PLATÓN. *Obras completas*. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madri: Aguilar, 1988.
- _____. *Fédon*. In: PLATÓN. *Obras completas*. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madri: Aguilar, 1988.
- _____. *Íon*. In: PLATÓN. *Obras completas*. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madri: Aguilar, 1988.

Bibliografia

- BERGSON, Henri. *Cursos sobre filosofia grega*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Coleção Tópicos.
- BORON, Antilo A. (comp). *La filosofia política classica: de la antigüedad al renacimiento*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.
- BRUN, Jean. *Platão*. Tradução: Filipe Jarro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985. Coleção Mestres do Passado, nº 10.
- DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.
- GOLDSCHIMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HAUSER, Arnold. *História Social da Arte e da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. Tradução de Cláudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Herder, s/d.
- JOLIVET, Régis. *Vocabulário de Filosofia*. Tradução de Gerardo Dantas Barretto. Rio de Janeiro: Agir, 1975.
- NOVAES, Adauto (org). *Os sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia. Letra/Funart, 2002
- PETERS, F. E. *Temas filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução: Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

- REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média*. 7. ed. São Paulo: PAULUS, 1990. Coleção Filosofia.
- _____. *Platão*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007. Coleção História da Filosofia Grega e Romana. V. III.
- RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Tradução: Brenno Silveira. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982. Coleção Pensamento Científico, 7. Tomo I.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais*. São Paulo: Editora Matese, 1963.
- SLEZÁK, Thomas. *Ler Platão*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Leituras Filosóficas.
- VERNANT, Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- _____. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- _____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- _____. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Cia. Letras, 2000.